

NOM DU PÈRE. ON DE LA MÈRE: DE BEAUVOIR À LACAN

Françoise Collin
Les Cahiers du GRIF

A la Madonne del Pilar de Saragosse, juchée sur sa colonne: "*Mais il y a quelque chose en plus, une jouissance au delà du phallus*".

En abordant ici quelques moments de la pensée de Jacques Lacan, et en interrogeant son rapport à Simone de Beauvoir sur un point précis, je ne prétends pas en faire -contre l'opinion reçue- un féministe qui s'ignore et moins encore un disciple de l'auteur du *Deuxième sexe*¹. Je vise simplement à indiquer comment la question "des femmes" s'introduit dans sa réflexion à partir d'un chapitre de ce livre. Et par "question des femmes" je désigne non pas la question qui porte sur les femmes-"sur" les femmes, la psychanalyse est intarissable- mais la question qui vient des femmes, qu'elles la formulent ou non: les femmes comme question. Cette question a d'ailleurs été explicitement formulée à Lacan par des psychanalystes du premier courant féministe qui suivaient ses séminaires dans les années 70. Mais s'il la reçoit alors de plein fouet, c'est qu'il l'a entendue résonner bien avant cette date. Et tout donne à penser qu'il l'avait déjà vue venir dans le *Deuxième sexe*. C'est donc un point d'histoire en même temps qu'un point de doctrine dont je traiterai brièvement ici.

¹"L'anti-féminisme" de Lacan a été souligné dans diverses analyses critiques. Citons entre autres Marcelle Marini, *Lacan*, éd. Belfond, 1986.

Born ou made

Quand elle surgit dans le discours de Lacan la question des femmes semble toujours provoquer un effet de malaise. Il répond généralement à ce malaise par des boutades défensives où s'exhibe sa position d'homme (masculin). Celles-ci sont comme les symptômes du déplacement auquel est appelée sa pensée, et de son avancée, Lacan se laisse en effet interpellé par cette question dérangement, même s'il s'en protège, et il s'en protège dans la mesure même où elle l'interpelle.

Ces boutades ont un caractère franchement misogyne. Elles consistent généralement à remettre les femmes à leur place, qui n'est pas la sienne, et à en parler en troisième personne. "Je ne porte nullement sur *ces êtres* un jugement dépréciatif, que *les personnes* se rassurent " (je souligne) dit-il par exemple avec suffisance. Mais c'est juste après avoir affirmé que la manière "incroyable" dont est traitée la femme dans le discours et dans le discours analytique plus particulièrement résulte du fait qu'elle n'y est appréhendée le plus souvent que comme "objet du désir" masculin.¹ Comme s'il fallait compenser par un mouvement réducteur l'audace de ce qui vient d'être avancé. De sorte qu'il semble incarner ce qu'il a lui-même énoncé, sinon dénoncé, chez les autres: "Ce qui de plus fameux dans l'histoire est resté des femmes, c'est à proprement parler ce qu'on peut en dire d'infamant. On la dit-femme. On la diffame."

Simone de Beauvoir et Jacques Lacan se sont connus et fréquentés autour d'amis communs: Georges Bataille -dont Lacan épousera la femme, Sylvie-, Michel Leiris, à partir de la fin de la guerre, et plus précisément en 1944 ainsi que le rappelle Elisabeth Roudinesco². Ils ont entre autres été réunis autour de l'interprétation par certains d'entre eux -dont Simone de Beauvoir- d'une pièce de Picasso, *Le Désir attrapé par la queue*, dans l'appartement de Leiris. Simone de Beauvoir semble par ailleurs avoir lu les premiers textes de Lacan et l'avoir consulté lors de la rédaction du *Deuxième sexe*. Comme celui-ci estimait qu'il faudrait au moins cinq ou six mois d'entretiens pour débrouiller le problème, Simone de Beauvoir abandonna le projet de cet échange. Elle ne consacre d'ailleurs qu'un bref chapitre du *Deuxième sexe* au "Point de vue psychanalytique" et n'y cite pas Lacan mais Freud.

Ce qui n'est pas relevé par la biographe de Lacan, c'est le fait que celui-ci a ensuite certainement lu *Le deuxième sexe* sur la rédaction duquel il avait été alerté et qui ne pouvait échapper à sa légendaire curiosité: il y a en effet entre ses références -essentiels à sa reformulation du féminin- et celles, bien antérieures, de Simone de Beauvoir de telles coïncidences qu'il ne peut que les lui avoir empruntées pour suivre ensuite son propre chemin ou traiter en tout cas autrement ce qu'elle lui suggère. Il met ainsi un moment ses pas dans ceux de

¹J.Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, p.254

²Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, éd.Fayard, 1993, p.224-229

l'auteur du *Deuxième sexe*: c'est le moment de l'analyse de la figure mystique. La rencontre ne va pas au-delà mais elle mérite réflexion car elle touche à un point décisif.

Avant même d'analyser les effets de cette rencontre, il faut souligner que Lacan n'a jamais dénié ni ignoré les conditions socio-historiques des rapports sexuels qui font par ailleurs l'objet, non exclusif toutefois, de la réflexion beauvoirienne. S'il tente d'élucider leur rapport structurel, il le fait sans méconnaître ses variations conjoncturelles. Que ce soit dans ses premiers textes -sur la famille¹- ou dans ses séminaires ultérieurs, ce paramètre est présent en filigrane. Il s'impose par exemple quand il analyse longuement l'amour courtois -comme ailleurs l'amour grec- qui s'il fait sens au-delà de l'époque de son apparition est pourtant bien identifié en même temps à celle-ci. "Le style de cette histoire vous montre simplement quelle est la position effective de la femme dans une société féodale. Elle est à proprement parler ce qu'indiquent les structures élémentaires de la parenté -rien d'autre qu'un corrélatif des fonctions d'échange social, le support d'un certain nombre de biens et de signes de puissance. Elle est essentiellement identifiée à une fonction sociale qui ne laisse aucune place à sa personne et à sa liberté propre -sauf référence au droit religieux."² écrit Lacan, lecteur de Lévi-Strauss. Et il confronte cette fonction sociale instrumentale à l'usage différent mais non moins négateur qui en est fait dans la poésie courtoise où "jamais la Dame n'est qualifiée pour telles de ses vertus réelles et concrètes" car dans ce champ poétique "l'objet féminin est introduit par la porte très singulière de la privation, de l'inaccessibilité" et "vidé de toute substance réelle" au profit du "plaisir de désirer, c'est à dire en toute rigueur, le plaisir d'éprouver un déplaisir"³ plaisir de désirer qui est bien ici celui des hommes et non des femmes.

Il ne manque d'ailleurs pas de relever et de commenter la réflexion d'Ernest Jones sur le fait de savoir si la femme est femme comme *born* ou comme *made*, c'est à dire en tant qu'elle est née telle ou en tant qu'elle est faite telle. Il souligne d'ailleurs que Jones "ne semble pas remarquer à ce propos que le défilé oedipien ne fabrique pas moins, s'il s'agit de cela, les hommes"⁴: c'est pour les deux sexes que la question se pose, même si le *made* ne connaît pas le même processus dans l'un et l'autre cas.

On croirait entendre la formule par laquelle on a si souvent identifié la pensée de Beauvoir, même sans la lire: "on ne naît pas femme, on le devient". La femme n'est pas *born* mais *made*. Il ne faut toutefois pas se hâter d'identifier les deux positions car le devenir femme ou homme de Jones et de Lacan est, comme

¹Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, éd.Navarin, 1984

²J.Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, p.176

³*Ibid.* pp.178-181

⁴Les formations de l'inconscient, p.279

il le dit, le travail du "défilé oedipien" plutôt qu'une production sociale. L'articulation de l'un à l'autre mérite cependant réflexion et l'alternative entre *born* et *made*, telle qu'elle se présente à Lacan et à Beauvoir, fût-ce en d'autres termes, dessine une dimension problématique majeure et persistante de la sexualité.

La figure mystique

Mais c'est à partir de l'abord de la mystique que Lacan opère un saut qualitatif dans sa réflexion. Dans son séminaire du 20 mars 1960, *L'amour du prochain*, il avait déjà fait une première ouverture, hésitante et encore très ironique, vers les mystiques. "C'est bien sûr de cet au-delà du principe du plaisir, de ce lieu de la Chose innommable et de ce qui s'y passe qu'il s'agit dans un tel exploit dont on provoque notre jugement, quand on nous dit par exemple qu'une Angèle de Foligno buvait avec délice l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux, et je vous passe les détails... ou quand on nous conte que la bienheureuse Marie Allacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, les excréments d'une malade"¹. La femme mystique est caractérisée ici comme celle dont la jouissance se nourrit de l'horreur de l'innommable au lieu de se porter vers le plaisir: sa position n'est pas autrement élaborée: l'au-delà du plaisir n'est pas encore l'"au delà du phallus" qui sera formulé plus tard.

Qui est ce "on" qui nous fait remarquer ces faits, ce "on" dont Lacan se dispense de citer le nom propre? Une relecture du chapitre sur la mystique dans le deuxième volume de *Le deuxième sexe* nous permet d'identifier Simone de Beauvoir. En effet, elle recourt très précisément à ces deux exemples, et dans les mêmes termes. "On sait que Marie Alacoque nettoya de sa langue les vomissements d'une malade", et "Sainte Angèle de Foligno raconte qu'elle but avec délices l'eau dans laquelle elle venait de laver les mains et les pieds des lépreux"². Elle évoque aussi d'autres noms, dont Thérèse d'Avila, renvoyant à "la statue du Bernin qui nous montre la sainte pâmée dans les excès d'une foudroyante volupté" qui inspirera le séminaire ultérieur de Lacan, *Encore*, en 1973-au moment où le mouvement des femmes est en plein essor-et amènera ses héritiers et éditeurs à faire figurer cette fameuse oeuvre du Bernin en couverture de leur publication du séminaire. La relation du texte de Lacan à celui de Beauvoir n'est pas que générale et accidentelle: elle en reprend les principaux points.

Il est d'ailleurs important de souligner d'abord non seulement l'intérêt que Simone de Beauvoir a porté à la dimension mystique, et l'érudition qui est la sienne sur ce point comme sur tant d'autres, mais la place qu'elle lui accorde

dans le chapitre qu'elle lui consacre: à la fin de la troisième partie du tome II, juste avant le chapitre 4 qui, en conclusion, définit sa prospective politique sous le titre: "Vers la libération"¹. La figure mystique apparaît là comme une forme d'affirmation de la figure féminine, voire un mode d'expression de sa liberté, mais d'une liberté qui n'est pas encore passée par le moment de la libération, seul susceptible de l'accomplir collectivement en l'inscrivant dans le social. La mystique est-elle une forme de "salut" purement individuel, qui n'a pas "de prise sur le monde" écrit Simone de Beauvoir. Elle voit pourtant avec beaucoup de lucidité comment à travers la position mystique, une femme annihile et récupère tout à la fois son corps et sa jouissance, et trouve une forme d'articulation "de la contemplation à l'action", allant jusqu'à l'audace de la fondation. Il ne s'agit pas pour elle d'une forme extrême d'assujettissement qui provoquerait à la pure passivité extatique: Dieu est une alternative à la figure du maître et non son nouveau déguisement. Simone de Beauvoir souligne qu'on peut repérer là un mouvement de "transcendance": "la mimique corporelle peut être enveloppée dans l'élan d'une liberté" écrit-elle. Et de Thérèse d'Avila au moins elle précise qu'il serait faux d'interpréter ses émotions comme une simple sublimation sexuelle, une "rédemption de la féminité" qui semble cependant caractériser certaines de ses "soeurs mineures". Elle est, comme Catherine de Sienne, d'"un type assez viril" précise-t-elle en note -et on sait que sous sa plume cette qualification indique une rupture avec la féminité convenue-. Pour ces figures majeures au moins, la position mystique est une manière d'excéder le rapport de maîtrise et de servitude qui caractérise les rapports de sexe, mais un mouvement qui se suffit de lui-même et qui ne peut être un ferment partageable de transformation du monde. Se brancher ainsi sur Dieu, c'est échapper à la soumission. Il y a bien action dans la mystique -et pas seulement passion- mais action singulière. Et on comprend bien que la position mystique ne soit pas une position politique au sens où celle-ci sera définie dans "Vers la libération": "elle n'a pas de prise sur le monde". Pourtant, le seul fait que les textes de ces mystiques soient parvenus jusqu'à Simone de Beauvoir et l'interrogent au point de lui faire écrire un important chapitre de son livre sur "Le deuxième sexe" semble indiquer que leur existence ne s'est pas épuisée dans la pure singularité, qu'elle a fait trace, qu'elle a entamé sinon bouleversé le dispositif symbolique où les femmes se voyaient assigner leur place.

Si en 1960 Lacan reprend les exemples de Marguerite Marie Alacoque et d'Angèle de Foligno avec un certain amusement, d'un ton un peu dégouté, mais qui témoigne de ce qu'il a flairé là une piste, quand il y revient -treize ans plus tard, au moment de l'essor du féminisme- c'est dans un autre état d'esprit. Thérèse d'Avila va alors lui permettre d'opérer une avancée capitale, celle qu'il exprimera dans les termes d'une jouissance "au-delà du Phallus". C'est alors qu'il réalise une véritable percée de la pensée phallogocentrique, phallogocentrique et totalisante qu'il avait pu hériter de la doctrine freudienne, et qu'il entre

¹ *L'éthique de la psychanalyse*, p.221

² *Les formations de l'inconscient*, p.279 et suivantes.

¹ S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, t.2, éd. Idées-Gallimard, pp.588-89

résolument et explicitement dans une nouvelle conception de la différence des sexes en même temps que de la Vérité -et ce lien est important-. Il concrétise cette avancée dans l'énoncé du "pas-toute": la femme est "pas-toute", traversant l'ordre du tout mais en l'excédant. Dans cette opération Dieu, comme Autre,¹ se dissocie du Père, du moins dans la mesure où il n'est pas le dieu bouche-trou des théologiens-autre version du Père- mais le dieu trou de la mystique, celui qui s'atteste dans "la langue" et non dans le "service des biens"². "Il y a là un trou et ce trou s'appelle l'Autre. Du moins est-ce ainsi que j'ai cru pouvoir le dénommer, l'Autre, en tant que le lieu où la parole, d'être déposée, fonde la Vérité et avec elle le pacte qui supplée à l'inexistence du rapport sexuel"³.

Le Nom du Père

La psychanalyse a longtemps semblé soutenir l'hypothèse traditionnelle de la répartition entre les sexes et l'articulation d'un sexe -le "deuxième sexe"- à l'autre. La centralité du phallus, prélevé sur la réalité empirique du pénis auquel les femmes ne pourraient se rapporter que comme à ce qui leur "manque" a fait l'objet de nombreuses approches critiques de la part des femmes. Cette distribution sexuée inscrite dans la dogmatique analytique est interrogée d'autant plus que Freud lui-même avoue finalement ne pas savoir ce qu'est une femme, non parce que "<La> femme n'existe pas" comme l'écrira Lacan, mais parce qu'elle échappe à son investigation. Il apparaît bien dès lors dans les textes fondateurs que c'est un homme, c'est à dire un être humain de sexe masculin, qui pense et qui parle, à partir de ce qui est d'abord son auto-analyse d'homme et de fils, et que ce qui s'y dit des femmes n'a pas même statut que ce qui s'y dit des hommes, même si cela s'appuie -dans un deuxième temps- sur l'analyse de nombreuses patientes. On peut en lire l'aveu chez Freud et plus explicitement chez Lacan: "quand on est homme, on voit dans la partenaire ce dont on se supporte soi-même, ce dont on se supporte narcissiquement" écrit-il ainsi à propos de Freud. Or ce qu'il faut bien appeler un déport dans l'élaboration des concepts fondateurs et de leur articulation est sans doute irréversible. Au mieux procédera-t-on par la suite à leur rature, par exemple en accentuant la distinction du pénis et du Phallus auquel se rapporteraient l'un et l'autre individu sexué. La psychanalyse est fondée par un sujet -un sujet de désir- masculin et à partir de sa

¹François Balmès a analysé les rapports des concepts lacaniens: le Père, l'Autre, Dieu, dans un séminaire et lors du Colloque: "*Dieu est mort*": *aujourd'hui*, qu'il avait organisé en janvier 98 dans le cadre du Collège International de philosophie à Paris. C'est dans ce cadre que j'avais moi-même présenté des éléments de ce que je développe ici, sous le titre: "Trou et bouche-trou."

²On peut se demander si, dans un tout autre contexte, Levinas n'opère pas une distinction similaire dans le rapport ou le non-rapport de "Totalité" et d'"Infini", du Dieu juif et du Dieu de la théologie, in *Totalité et Infini*, éd. Nyhoff.

³Encore, p.103.

position. Et à aucun moment elle ne prétend que la position sexuée est indifférente, même si le "féminin" et le "masculin" peuvent être appropriés par des êtres de l'un ou l'autre sexe, par l'autre sexe que celui auquel on l'a d'abord attribué. Ce qui est dit de l'un des deux sexes est certes aussitôt supposé aussi à l'autre, mais il n'est pas indifférent que le sens de l'attribution se fasse dans un sens ou dans l'autre: "les femmes aussi "sont phalliques, les hommes aussi" sont hystériques.

Ce chassé-croisé caractérise toute la pensée analytique et est sans doute incontournable dans le traitement de la question de la différence des sexes: il y a du deux et il y a du un tout à la fois. Les qualifications sexuées sont à la fois interchangeable et spécifiques en même temps. L'avantage de la pensée lacanienne sur la pensée dite post-moderne est précisément qu'elle reste suspendue à cette contradiction féconde, quand celle-ci fait généralement l'économie du deux -à savoir homme et femme- au profit de la différence indifférente qualifiée de "féminine".

La dissymétrie originaire de la conceptualisation est problématique. Lire le texte de Lacan (comme de Freud) ce n'est donc pas lire un texte détaché de celui qui parle et qui écrit, mais un texte où le caractère masculin du sujet de discours autant que du sujet parlant (-puisque le terme de sujet y est curieusement préservé-) est constamment trahi ou avoué. Ce que Lacan peut faire et ce qu'il fait, c'est de revenir sur cette dissymétrie originaire, de la "retoucher" -la toucher à nouveau- sans pour autant pouvoir refonder la doctrine. Elle résiste, et si bien, que même quand une femme psychanalyste y recourt, elle ne peut le faire que par surcroît: elle s'y introduit plutôt qu'elle ne la modèle, sujet de parole sans être sujet du discours dans lequel s'inscrit cette parole et que pourtant elle déplace. Cette caractéristique est sans doute propre à toute entrée des femmes dans le discours scientifique ou symbolique, mais elle est plus paradoxale quand celui-ci repose précisément sur l'irréductibilité (*a minima*) des positions sexuées. Et quand Lacan, à plusieurs reprises, interpelle les femmes psychanalystes, les sommant de se dire, il semble présupposer que le dire de la différence des sexes ne peut être qu'un entre-dit, sinon un dialogue, et que cet entre-dit fait encore défaut à la psychanalyse.

"S'introduire dans" plutôt que constituer a certes été retourné en méthodologie féminine -voire féministe-, "ruse du féminin" ou position hystérique, mais c'est une ruse pour le moins singulière dont on ne saura jamais si elle consiste pour une femme à "céder sur son désir"-en acceptant de perdre pour gagner- en abandonnant "une livre de chair"- ou au contraire à soutenir son désir.

Lacan est conscient de ce que tout un pan de la science du désir, si science il y a, a été escamoté par Freud. Aussi écrit-il en 1973: "Ce que j'aborde cette année est ce que Freud a expressément laissé de côté, le *Was will das Weib?* le *Que veut la femme?* Freud avance qu'il n'y a de libido que masculine. Qu'est-ce à dire sinon qu'un champ qui n'est tout de même pas rien se trouve ainsi ignoré.

Ce champ est celui de tous les êtres qui assument le statut de la femme" et il ajoute aussitôt à cette remarque son coup de griffe habituel: "si tant est que cet être assume quoi que ce soit de son sort". La formulation est telle que tout en désignant les femmes effectives, elle recouvre aussi tout être parlant qui est mis ou se met dans cette place: nous avons souligné l'ambiguïté qui règne toujours sur la désignation des positions sexuées et permet de jouer sur leur double sens. Et c'est à ce continent noir qu'il va se consacrer, en élaborant la distinction du Père et de l'Autre, ou encore du Père, de Dieu et de l'Autre. Car "La femme a rapport au signifiant de cet Autre, en tant que, comme Autre, il ne peut rester que toujours Autre... Il n'y a pas d'Autre de l'Autre"¹ c'est à dire que l'Autre n'entre pas dans le régime de la totalité ou de l'Un, où règne la loi des contraires, n'appartient pas au registre de la jouissance phallique, que Lacan qualifie soudain de "jouissance de l'idiot" attestée dans la pratique de la masturbation. Il récuse à diverses reprises l'idée freudienne selon laquelle le rapport à la castration serait, pour ce qui concerne les femmes, basé sur une privation (la privation du pénis) et il distingue explicitement ces deux termes: le rapport au manque n'est pas déterminé par un "en avoir ou pas" naturel.

Si Lacan se déclare souvent disciple de Freud qu'il désigne comme "notre père à tous, le père de la psychanalyse", sa protestation de fidélité doit certes être entendue, mais non sans les critiques assez féroces qu'il adresse en même temps ou dans un deuxième temps à ce "père". Elles portent d'abord -et sur ce point avec une grande véhémence- sur la description anthropologique -qu'il qualifie de naturaliste- du meurtre du père décrit comme "père de la horde" dans *Totem et Tabou*: "Comme s'il y en avait jamais eu la moindre trace, du père de la horde. On a vu des orangs-outangs, mais le père de la horde humaine, on n'en a jamais vu la moindre trace"². C'est selon ses termes une "histoire à dormir debout". Et il n'ironise pas moins sur la manière dont ce récit met en scène l'interdit de l'inceste et l'appropriation de toutes les femmes par le père: "ils décident tous d'un seul cœur qu'on ne touchera pas aux petites mamans. Parce qu'il y en a plus d'une en plus. Ils pourraient échanger puisque le vieux père les a toutes. Ils pourraient coucher avec la maman du frère justement puisqu'ils ne sont frères que par le père. ". En un certain sens le "meurtre du père" vient, dans sa version freudienne, recouvrir l'inacceptable: la mort du père, la mortalité du père, et la mortalité comme telle, l'impuissance de la puissance: "celui qui jouit de toutes les femmes: inconcevable imagination alors qu'il est assez normalement perceptible que c'est déjà beaucoup de suffire à une"³.

¹Encore, p.75.

²L'envers de la psychanalyse, p.130

³L'envers de la psychanalyse, p.144

Du Père à l'Autre: le petit trou

D'une manière générale d'ailleurs, la focalisation de Freud sur le rapport au père laisse Lacan interrogatif et lui semble lié à sa cécité ou à sa surdité concernant les femmes. Il le psychanalyse même rapidement: "Et c'est bien parce que Freud aimait son père qu'il a fallu qu'il lui redonne une stature, jusqu'à lui donner cette taille du géant de la horde primitive. "Il met en rapport sa relation au père et le caractère "uxorieux" de sa relation aux femmes. Manifestement, il y a là quelque chose sur quoi Lacan bute et qu'il cherche sinon à dépasser du moins à appréhender autrement. Il écrit: "Quelqu'un aurait pu, sur cette métaphore paternelle, s'exciter un peu et faire un petit trou". Et il ajoute "C'est ce que j'ai toujours désiré"¹ (Nous soulignons). Il poursuit: "Que quelqu'un s'avance, me fasse la trace, commence à montrer un petit chemin. Enfin quoi qu'il en soit, cela ne s'est pas produit et la question de l'Oedipe est intacte".

Pas tout à fait cependant car ce "petit trou" dans la métaphore paternelle et dans la question de l'Oedipe, Lacan est bel et bien en train de le faire, tout en feignant de n'en rien faire, au moment où il retouche la question de la "jouissance féminine". Mais on ne peut oublier que c'est déjà sur ce point central qu'il a travaillé l'énoncé freudien: quand il substitue le Nom du Père au Père de la horde, à l'Orang-Outang, il détache en effet de manière importante le signifiant de la réalité masculine, il détache déjà du Père le Nom, il détache du Père le signifiant: il les désarticule dans l'articulation de sa formule. Le "Nom du Père" introduit le Nom, largue le Père au profit du Nom.

Dans le contexte d'*Encore*, il s'avance davantage. Il ne s'agit pas simplement de dénaturiser les différences mais de les reformuler à partir d'une prise en compte du dédoublement de la différence des sexes. C'est un adieu à l'Un dont témoigne l'émergence du concept d'Autre -qui n'est pas un autre ni l'autre de l'Un. Cet Autre a rapport avec ce que Lacan nomme "l'autre sexe" c'est à dire celui qui n'est apparemment pas le sien au moment où il parle (mais dont il se revendiquera cependant). Et le propre de cet autre sexe, c'est d'être non pas, ou pas seulement de l'ordre du Tout, fût-ce en défaut de Tout, mais "pas-toute": de son essence la femme est pas-toute. Elle connaît en effet par rapport à la jouissance phallique un reste supplémentaire, et non pas -Lacan y insiste- complémentaire, ce qui nous ramènerait à l'ordre du tout et du manque -de la privation-. Il précise en effet "Ce n'est pas parce qu'elle est pas-toute. Elle y est pas du tout. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus. . . une jouissance... au-delà du Phallus" dont le propre est qu'elle s'éprouve mais ne se sait pas, n'est pas, ne peut être objet de savoir. Ainsi Lacan fait-il dans le Père, comme il le désirait, ce petit trou: il l'appelle Dieu, ou l'Autre. Pas le Dieu bouche-trou de la théologie, mais le Dieu Trou de Thérèse d'Avila.

¹L'envers de l'analyse p.130

De ce Trou, certaines dites femmes attestent non seulement dans leurs postures mais dans leurs textes. Et c'est ici que Lacan revient à l'exemple des mystiques, et s'attarde sur le cas de Thérèse d'Avila qui était au coeur du chapitre cité de Simone de Beauvoir dès 1946. Il ne peut toutefois pas éviter tout au long de son développement le ton goguenard qu'il adopte quand il touche à des points essentiels et en particulier à des points concernant les femmes. "De cette jouissance, la femme ne sait rien, c'est que depuis le temps qu'on les supplie, qu'on les supplie à genoux -je parlais la dernière fois des psychanalystes- d'essayer de nous le dire, eh bien motus. On n'a jamais rien pu en tirer". Mais "il y a quand même un petit pont quand vous lisez certaines personnes sérieuses, comme par hasard des femmes".

Cette jouissance supplémentaire attestée par les mystiques n'est en effet pas parallèle à la jouissance phallique: elle ne fait pas l'économie du phallique et elle n'est pas son alternative -celle du ou bien ou bien- mais son excédent. La femme, attestée par la mystique, relève de la fonction phallique: "elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus".

La formulation est importante, et même subversive. Car l'en plus passe par la fonction phallique pour l'excéder. C'est dire qu'il y a une modalité du désir qui va au delà, "en plus" du phallus, qui fait "un petit trou" dans le Père, petit trou de l'Autre ou de Dieu (nous ne distinguerons pas ici). Hommes et femmes se déterminent par rapport au phallus -la position freudienne est maintenue à cet égard- mais il y a un en plus. La dimension de l'Autre, vient compléter la dimension du Père.

Ainsi Lacan, allant au-delà de Beauvoir sur la voie qu'elle avait ouverte au passage mais qui n'était pas celle qu'elle poursuivait à ce moment là, dédouble en quelque sorte le registre du désir. Dédouble sans faire du deux, sans distinguer, sans trancher: "on voit la biglerie" dit-il. Voilà que le registre du Père et le registre de Dieu, ça ne fait pas deux Dieu mais ça n'en fait pas non plus un seul".

C'est alors et en ce point que Lacan ouvre la voie à une pensée de ce qu'on nommera "le féminin" qui n'est pas étranger au masculin mais ne lui est pas non plus identique. Ce qui échappe au phallique tout en s'y référant n'est plus pensé ici en terme de "manque" comme chez Freud, mais en terme d'excédent. L'Un de la loi phallique freudienne, où la sexualité se marquait en termes quantitatifs de positif et de négatif, de plus et de moins comme chez Aristote est dépassé.

La position féminine comme rapport à l'Autre est d'abord repérée chez les femmes. Mais Lacan rappelle d'une part que certains hommes peuvent se situer du même côté qu'elles et que d'autre part certains mystiques peuvent se situer du côté de la fonction phallique -tel Angélus Silesius-.

Il ne faut d'ailleurs pas être mystique pour occuper cette position et Lacan lui-même s'en revendique: "Y ajouter les écrits de Jacques Lacan parce que c'est

du même ordre" écrit-il, plaçant lui-même son oeuvre dans ce registre ouvert par la mystique, l'ordre (ou le désordre) de l'en plus.

Cette remarque indique bien que ce qui est dit de la "jouissance" comme en plus de la jouissance phallique n'est pas que pamoison et s'inscrit dans le texte, soutenant même la trame du texte dans la mesure où la Vérité n'est pas réductible à un savoir d'objet, à une thèse, dans la mesure où elle fonctionne comme ce que Lacan nomme "La langue" (et que d'une autre manière Derrida désigne comme différence -avec un a: mouvement du différer, énoncé déjà par Blanchot-), expérience fondamentale de l'écrivain et que révèle à sa manière l'analyse "à savoir l'objectivation de ce que l'être parlant passe encore du temps à parler en pure perte"¹. Les écrits, et les écrits lacaniens en l'occurrence, sont tramés à la fois par ce qui relève de la fonction phallique et par ce qui relève de l'en plus: ils sont à la fois sous la garde du Père et la mégarde de l'Autre. Je dirais volontiers qu'ils se déploient dans l'ambiguïté et l'indécision du Père et de l'Autre, entre Père et Autre. Parler, écrire se tient entre savoir et non-savoir, entre savoir et Vérité -car la Vérité n'est pas la science-, les deux à la fois.

Lacan n'affirmerait donc pas -comme certains de ses contemporains- que l'écriture est "féminine", car le Père et l'Autre ne sont ni complémentaires ni séparables: tous deux font écrire. Qui se tiendrait sous la seule garde du Père ou qui s'abandonnerait purement à la mégarde de l'Autre n'écrirait pas. S'il revendique ici pour lui-même la position féminine de l'en plus, et si on peut le suivre sur cette voie avec la même légère ironie que celle qu'il pratique, c'est que la forme et le style de son oeuvre débordent la relation au savoir -la constitution d'une science- qui s'y exerce. Il y a dans cette oeuvre, qui fut presque tout entière parlée avant d'être transcrite, un point d'inspiration qui échappe à l'ordre phallique pour courir, comme court la littérature, à sa dérive, quelque chose qui est accordé à la perte, non pas à la ruse de la perte de "qui perd gagne" mais à la pure perte. Car le dire a rapport avec le dieu -Lacan invente le mot "dieur"-: le dire, l'écrire a rapport avec l'Autre, induit ce qu'il nomme "l'hypothèse Dieu".

Ainsi, dans la pensée lacanienne, le Père de la Horde a d'abord glissé vers "le Nom du Père" comme signifiant. Mais Dieu, ou l'Autre, est un autre signifiant. Ou bien le même que le Nom du Père autrement dit-mais il n'est pas indifférent qu'il soit ainsi dit.

La pas toute passe par tout

Simone de Beauvoir, qui a ouvert la voie à cet autre ordre de l'affirmation, celui qui se dissocie -sans l'abandonner- de la loi phallique pour répondre à la voix de l'Autre, dans la pamoison et dans l'action, dans la sérénité

¹ Encore, p.79

et la fureur, dans la jouissance, va quant à elle rappeler ultimement que quelle que soit l'importance de cette ouverture, elle reste de l'ordre de la singularité et ne peut être négociée en forme de loi commune.

Le rapport à l'Autre n'est pas le principe d'une nouvelle organisation sociale ni d'un nouveau statut des femmes. Le jaillissement d'une liberté n'est pas la garantie de la libération, et c'est de libération qu'il s'agit d'abord ou aussi pour l'auteur du *Deuxième sexe*. Sans l'énoncer en ces termes, Beauvoir est habitée par le débat -ou le cercle vicieux- qu'explicitera pour sa part Hannah Arendt entre liberté et libération: à savoir qu'il faut de la liberté pour se libérer et que la libération est pourtant nécessaire à l'exercice de la liberté. On ne fait donc pas l'économie du phallique: l'en plus de la position dite féminine n'en dispense pas. Quand Simone de Beauvoir entame son dernier chapitre et l'intitule: "Vers la libération", elle rappelle, en langue lacanienne, que le pas tout ou la pas toute n'est telle qu'en traversant le tout, sous peine d'être simplement dans l' "en moins": la femme y est pas pas du tout, elle y est même à plein dans l'ordre phallique, qui est celui de la libération-où figure la revendication à l'égalité- dont on ne peut faire l'économie. Mais il y a quelque chose en plus. Et c'est sans doute ce qui fait que Simone de Beauvoir ne succombe pas à la fascination de l'accès à l'universel qui consisterait en un "devenir homme" des femmes. Non qu'elle veuille l'habiller de quelques artifices de la féminité, mais parce que, comme elle ne cesse de le dire dans la faulxure de son texte, le féminin n'est pas réductible aux effets de la domination masculine.

L'oeuvre de Beauvoir, sans s'attarder sur la mystique, est bien habitée par la question qui s'y inscrit. Si elle pense parfois le devenir des femmes comme une assimilation à l'ordre des hommes, à ce qu'elle nomme l'universel approprié par l'homme masculin, elle retient toujours aussi l'idée d'un irréductible à cet ordre trop ordonné, à ce pseudo-universel. Ce qu'elle nomme la libération n'est pas l'accès à la position masculine, mais celle de la pas-toute qui passe par le tout pour être pas-toute. La pas toute qui passe par tout: voilà la femme beauvoirienne, entre libération et liberté.

Il est bien évident que la pensée de Lacan est irréductible à celle de Beauvoir, mais un moment au moins Jacques et Simone se rencontrent, ou plus exactement, Jacques lisant ou relisant Simone douze ans puis vingt-cinq ans après la parution du *Deuxième sexe*, y trouve un point de fécondation pour sa propre pensée et une forme d'ouverture subtile au commandement de l'Un de la loi phallique, qui ne remplace cependant pas l'Un par le deux. Et tirant son fil de cette lecture, il lui rend ("au centuple"?) ce qu'il lui a pris.

On ne peut oublier dans cette confrontation que l'articulation problématique de Simone de Beauvoir relève de l'immédiat après guerre -1948- et du cadre de la pensée dialectique, prise dans l'horizon du Tout. L'articulation problématique de Lacan -en 1960 et surtout en 1973- dialogue encore avec la dialectique, mais appartient au registre philosophique qui lui succède, qu'on l'appelle post-structuraliste ou post-moderne: avec Heidegger au moins il a

rompu avec l'idée de Tout. De plus, entre 1948 et 1973, en vingt-cinq ans, les femmes elles aussi se sont déplacées: c'est avec celles de 1973 que Lacan se souvient de Simone de Beauvoir, notre "mère à toutes"-*the mother of us all* - (Gertrude Stein)-. Mais sans la citer, sans même la nommer.

Car "un grand crocodile dans la bouche duquel vous êtes, c'est ça la mère" et "on ne sait pas ce qui peut lui prendre tout d'un coup, de refermer son clapet"¹. Le fils, s'il se défile, ne fermera pas son clapet avant longtemps. Sauf sur le Nom du crocodile, sur son On.

¹L'*envers de la psychanalyse*, p.129